

L'article de Christian Delacampagne i Bernard Traimond "La polémique Sartre/Lévi-Strauss revisitée" aparegut a *Les Temps Modernes* de novembre-desembre 1997, desfigura talment allò que he dit i escrit des de fa cinquanta anys, que em sento obligat a demanar l'hospitalitat de la revista per retornar les coses a lloc.

La confusió més greu per a mi té a veure amb la noció de pobles sense història. Segons els autors de l'article, les crítiques adreçades actualment contra aquesta noció apunten a mi en primer lloc.

El meu opuscle *Raça i història* fou, no obstant, àmpliament dedicat a demostrar que la pretesa història estacionària (repetitiva, diria Sartre), patrimoni de les societats que estudien els etnòlegs, és una noció il·lusòria: efecte de la perspectiva etnocèntrica on ens situem per a avaluar cultures molt diferents de la nostra, la línia de desenvolupament de les quals no significa res per a nosaltres³.

El mateix any, en un article titulat "La noció d'arcaisme en etnologia" rebutjava l'ús del terme "primitiu" per a designar pobles als quals hom atorgaria – deia –, "l'exorbitant privilegi d'haver durat i de no tenir història". I afegia: "Un poble primitiu no és un poble retardat o endarrerit [...] encara menys un poble sense història, tot i que no en compreguem el seu desenvolupament" i més lluny: "L'etnòleg, dedicat a l'estudi de societats vives i actuals, no ha d'oblidar que per a ésser tals, *cal que hagin viscut, durat i doncs canviat* [subratllat a l'original]"⁴.

1 Traduït per Montserrat Ventura de Claude Lévi-Strauss « Retours en arrière », *Les Temps Modernes*, 1998, n°598, p. 66-77.

2 Claude Lévi-Strauss ha desitjat respondre l'article de Christian Delacampagne i Bernard Traimond "La polémique Sartre/Lévi-Strauss revisitée" (T.M. Novembre-desembre 1997, núm.596). és un honor per nosaltres d'oferir-li l'hospitalitat que ens demana.

3 *Anthropologie Structurale deux*, Paris, Plon, 1973, cap. XVIII [1952], p. 395-401.

4 *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958, cap. VI [1952], p.114, 115, 126.

Aquests textos daten de 1952. Cal creure que no van retenir l'atenció de Sartre perquè, a *Critique de la raison dialectique* aparegut el 1960, ell té per obvi que "l'etnografia ens ha fet conèixer societats sense història"; que les societats que ell anomena endarrerides, són "adequadament classificades pels etnògrafs com a societats sense història"; i evoca el "difícil problema dels pobles sense història" (difícil, perquè havent posat l'escassetat a l'origen de la història, és un problema per a ell que justament els pobles que més víctimes són de l'escassetat, siguin, creu ell, sense història; hi retornaré⁵).

Imputar-me la mateixa concepció errònia implica menysprear el sentit i l'abast de la distinció que jo he proposat de fer entre "societats fredes" i "societats calentes". Aquesta no postula una diferència de natura entre les societats, no les situa en categories separades, sinó que es refereix a les actituds subjectives que les societats adopten en relació a la història, a les maneres variables amb què la conceben. Unes acaronen el somni de romandre com s'imaginaven haver estat creades a l'origen dels temps. Evidentment, s'equivoquen: aquestes societats no s'escapen de la història pas més que aquelles – com la nostra – que no rebutgen saber-se històriques i que troben en la idea que es fan de la història el motor del seu desenvolupament. Cap societat no pot doncs ser anomenada absolutament "freda" o "calenta". Es tracta de nocions teòriques: i les societats concretes es desplacen al fil del temps, en un sentit o un altre, sobre un eix, els pols del qual no l'ocupa mai cap.

Després d'haver subratllat que societats abans fredes s'escalfen quan la història les enxarpa i les arrossega (com es pot observar a les dues Amèriques, on els pobles indis, tot assumint el seu passat, descobreixen que tenen interessos comuns i s'agrupen en nacions per a defensar-se), m'he preguntat si, en aquesta fi de segle, les nostres pròpies societats no donaven signes perceptibles de refredament: "A les nostres societats responsables o víctimes de tragèdies horribles, espantades per l'efecte de l'explosió demogràfica, l'atur, les guerres i d'altres flagells, un lligam renaixent al patrimoni, el contacte que s'esforcen de reprendre amb les seves arrels [...] semblaria, com a d'altres civilitzacions amenaçades, que poden –no cal dir, de forma totalment simbòlica– contravenir el curs de la història i suspendre el temps⁶."

5 *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p.160, 203, 216, 217. Totes les meves referències són a la primera edició.

6 "Un autre regard", *L'Homme*, núm.126-128, 1983, p.9-10. Un historiador del parentiu a la França antiga utilitza oportunament els conceptes de societat freda i societat calenta "inspirant-nos evidentment, afegeix, en la distinció teòrica de Lévi-Strauss" per a oposar dos modes de transmissió de béns il·lustrats, l'un, sobretot per la pagesia que "busca perpetuar un equilibri en el curs de les generacions successives"; l'altra, per la noblesa que afavoreix "el procés de concentració de la terra per tal d'impulsar el canvi de les relacions de força entre llinatges". Demostra també com aquestes polítiques successòries evolucionaven en el temps (Michel Nassiet, *Parenté, noblesse et États dynastiques, XVe-XVIIe siècles*, Mémoire pour l'habilitation à diriger des recherches, Université de Paris-Sorbonne Paris IV, 1977, p.146-148, 127-190).

Quan doncs, en una pàgina de la *Critique*, Sartre formula la hipòtesi que el rebuig de la història hauria pogut ser decidit per societats que formaren el projecte pràctic de no desenvolupar-se i de mantenir-se en un estat d'equilibri⁷, està molt més proper de la meua posició que el que suposen els autors de l'article. Amb, però, tres restriccions d'importància considerable.

1. Aquesta hipòtesi implica que les societats en qüestió han sortit efectivament de la història, que l'han aturada realment, reduïdes des d'aleshores a una existència repetitiva fins que la nostra pròpia història ha vingut a arrencar-les en. Segons jo, al contrari, malgrat els esforços conscients o inconscients d'aquestes societats per a esquivar i eludir la història, aquesta no s'interromp, segueix afectant-los. Simplement, aquesta història no és la nostra i nosaltres no la percebem.
2. La seva teoria de l'escassetat se n'hauria de ressentir: Sartre es representa les societats que estudien els etnòlegs com "societats endarrerides que pateixen més que d'altres la fam o la supressió estacional dels recursos alimentaris [on l'home] viu per a treballar de l'albada fins la nit [...] sobre una terra ingrata i amenaçadora⁸. Visió fantasmagòrica a relegar, evidentment, a les golfes de les carrinclonades romàntiques. Sobretot des que Sahlins (a qui els autors de l'article no tenen por d'invocar) ha demostrat que els caçadors recol·lectors il·lustren encara ara una edat d'abundància on amb algunes hores de treball, no necessàriament quotidià, n'hi havia prou per cobrir les necessitats d'una família.
3. Allò que Sartre concep com un rebuig de la història, lluny de transformar l'home en "ésser raquític i deforme", ens hauria d'incitar més aviat a posar-nos la qüestió, seguint Rousseau, de si aquest estat no era "el millor per a l'home" ja que "l'exemple dels salvatges, que hem trobat majoritàriament a aquest punt, sembla confirmar que el gènere humà era fet per a romandre-hi sempre⁹". Jo no prendré cap partit, però si hom pregunta a quin tipus d'humanitat el mot deformatat s'aplica amb més precisió, no seria la d'avui, malalta del seu gegantisme i del seu afany destructor?

* * *

7 *Critique de la raison dialectique*, op.cit.,p.203.

8 *Ibid.*

9 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, segona part.

Passaré més ràpidament pel retret de materialisme transcendent, ja que se'm reconeixerà que les fantasies filosòfiques a què m'he sotmès de tant en tant ocupen un lloc molt modest en els meus escrits.

Segons els autors de l'article, la distinció entre raó dialèctica i raó analítica, represa dels seus predecessors per Sartre, ocupa en la *Critique* una funció estratègica: la de permetre a les ciències socials d'assolir finalment la seva autonomia metodològica.

Jo creia la cosa resolta des d'Auguste Comte, i que Durkheim i la seva escola, Boas i la seva, van acabar-la de demostrar.

Per la meua banda, vaig escriure *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949) amb l'objectiu principal de separar la interpretació dels fets socials de tot naturalisme. Vaig mantenir aquest fi contra la sociobiologia¹⁰ Més recentment, en un text aparegut en traducció italiana, em vaig oposar a algunes teories molt de moda als Estats Units i que han trobat un cert eco a França, que posen directament en relació la sexualitat femenina i l'origen de la societat¹¹. Ningú no em pot acusar de complaença vers els inventors dels pretesos acostaments entre les ciències humanes i les ciències naturals.

Malgrat la diferència entre elles, de dret per a Sartre, per a mi només és de fet. La distància que les separa és tan enorme, que un mètode sà incita a considerar-la infranquejable (provisionalment o bé definitivament, però aleshores per a d'altres raons que no les que proposa Sartre).

Al mateix temps, no podem perdre de vista que si atorguem el més mínim crèdit a la nostra capacitat de conèixer alguna cosa del món (si no, ja no podem dir res més), sabem que l'home forma part de la vida, la vida de la natura i la natura del cosmos. D'aquí la meua assertió que les ciències de l'home tenen per objectiu últim "reintegrar la cultura en la natura i, finalment, la vida en el conjunt de les seves condicions físico-químiques" de les quals m'afanyaré a subratllar-ne el "gir voluntàriament brutal"¹². Per a prevenir el retret de voler explicar el superior per l'inferior, afegia que si aquesta unificació podia acomplir-se, revelaria a mesura del seu progrés que alguna cosa que s'assembla al pensament ja existeix en la vida, i que alguna cosa que s'assembla a la vida existeix ja en la matèria inorgànica. Que hom hi arribi d'aquí a segles o fins i tot mil·lennis, no ho crec pas, ja que això suposaria que, sense contradicció, sigui donat a un subjecte pensant i viu d'aprehendre el pensament o la vida en tant que objecte.

Però els avenços en aquesta direcció, deguts a la ciència, fins i tot ínfims i sense esperança d'arribar a terme, són els que poden furnir l'aliment més profitós per a la refle-

10 *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, cap.II [1979].

11 "Quell'intenso profumo di donna", Roma, *La Repubblica*, 03.11.1995.

12 *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p.327.

xió. Sobre aquesta, un monisme de principi exerceix una influència reguladora. La posa a l'abric d'allò que, reprenent pel meu compte una fórmula de Sartre, anomenaré “un dualisme que corre el risc de conduir a una mena d'espiritualisme disfressat”¹³.

* * *

Tot intentant fer passar una caricatura pel meu retrat, els autors de l'article s'exposaven a un risc: la comparació amb aquell pintat acuradament per Merleau-Ponty. Els calia doncs pretendre que els elogis de Merleau-Ponty dissimulaven les crítiques. És això creïble?

L'article “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, publicat per primera vegada en la *Nouvelle Revue française*, núm.82, octubre 1959 (*Eloge de la philosophie* és del 1953) republicat el 1960 a *Signes*, és la còpia exacta de l' “Informe per a la creació d'una càtedra d'Antropologia Social”¹⁴ llegit per Merleau-Ponty davant l'Assemblea dels professors del Collège de France el 30 de novembre del 1958¹⁵. Si hagués tingut crítiques a formular – i, reveladores de “divergències fonamentals” – hom pot assegurar que no hauria triat una ocasió on utilitzava tot el seu crèdit per a convèncer una opinió que havia romàs parcialment hostil.

De fet, i contràriament a allò que els autors de l'article imaginien, l'informe de Merleau-Ponty, fidel a les lleis del gènere, és un muntatge: retalla, reutilitza, resumeix, parafraseja els meus llibres i articles buscant tant l'exactitud que, per a cada frase, cada línia de vegades, puc citar el passatge a què es refereix. Heus ací alguns exemples, triats entre les suposades “crítiques”.

Allà on Merleau-Ponty em lloa de no separar l'estructura del viscut, que el model no substitueixi al real, gosen dir que de fet ell em critica! I encara més quan, en citar Goldstein (cosa que no el podia desplaure), jo mateix havia afirmat que “existeix una correlació íntima entre el desig del detall concret propi de la descripció etnogràfica, i la validesa i la generalitat que reivindicuem per al model construït segons aquesta”¹⁶.

Als autors de l'article no els manca tampoc l'audàcia quan, pel sol fet que Alexandre Koyré em reuní un dia amb Roman Jakobson, infereixen que dec al primer “una part de les meves referències epistemològiques”. No sé què entenen per això, però en recordar

13 *Critique de la raison dialectique*, op.cit., p.131.

14 “Rapport pour la création d'une chaire d'Anthropologie Sociale” (N.T.)

15 Va suprimir sis línies d'entrada en matèria i va afegir a la fi dues pàgines resumint la secció “Projet de l'enseignement” de la meua notícia *Titres et travaux* (*Títols i treballs*, N.T.) que jo havia redactat segons era costum com a candidat. En fi, segons una regla no escrita, no m'anomenava més que com « el savi en el que penso ».

16 *Anthropologie structurale*, op.cit., cap. XV [1953], p.307-308.

que “el coneixement és un vaivé entre experiència i concepte”, Merleau-Ponty no expressava pas un desacord entre nosaltres, ben al contrari: si esmenta Galileu, és per al·lusionar a un text on jo anomenava “mètode galileià” el mètode que ha de seguir l’antropologia per a determinar les lleis de les variacions concomitants “en lloc d’aferrar-se, a la manera aristotèlica, a les simples correlacions inductives”. Jo ho vaig precisar en un altre lloc en escriure: “La contradicció [que hom podria veure] entre l’observació etnogràfica, sempre concreta i individualitzada, i les recerques estructurals a les quals hom atorga sovint un caràcter abstracte i formal [...] s’esvaeix així que hom ha comprès que aquests caràcters antitètics [...] corresponen a dues etapes de la recerca¹⁷.”

Heus aquí pel que fa a la relació entre inducció i deducció. Però com també diu Merleau-Ponty, “la veritat de la sociologia general no treu res a la de la microsociologia”. El moviment de vaivé que evoca, després d’haver allunyat del viscut, hi ha de portar novament de seguida. Jo hi he insistit en diverses ocasions: “L’única garantia [...] que un fet total correspongui a la realitat [...] és que sigui comprensible en una experiència concreta [...] Nosaltres no podem estar mai segurs d’haver arribat al sentit i la funció d’una institució si nosaltres no estem en mesura de reviuire la seva incidència sobre una consciència individual¹⁸.” I per a concloure sobre la microsociologia: “L’etnòleg utilitza un “macro-temps” i un “micro-temps”; un “macro-espai” i un “micro-espai”¹⁹.”

En escriure que “l’etnologia no és una especialitat definida per un objecte particular, les societats “primitives”, sinó “una manera de pensar, aquella que s’imposa quan l’objecte és “altre” i exigeix que nosaltres ens transformem nosaltres mateixos”²⁰”, Merleau-Ponty no oposa, com hom voldria fer creure, la seva pròpia concepció a la meua: es fa simplement el meu intèrpret. Les recerques etnològiques – jo mateix havia escrit –, “consisteixen en un conjunt de procediments d’investigació esdevinguts menys necessaris per la condició pròpia de certes societats que no pas per la condició particular *en la qual nosaltres ens trobem* [subratllat en l’original] en relació a societats sobre les quals no pesa cap fatalitat especial. En aquest sentit, l’etnologia podria definir-se com una tècnica de desarrelament²¹”.

I – deia –, cal encara anar més lluny, ja que “no es tracta només d’eleva-se per sobre dels valors propis de la societat o del grup de l’observador, sinó dels seus *mètodes de pensament* [subratllat en l’original]. L’antropòleg doncs no només ha de silenciar els seus

17 *Ibid.*, p.307-332.

18 “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss, in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p.XXVI.

19 *Anthropologie structurale*, op.cit., cap.XV [1953], p.319.

20 Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p.150.

21 *Anthropologie structurale*, op.cit., cap.VI [1952], p.132.

sentiments, ell dóna forma a noves categories mentals²²". En relació a d'altres ciències socials, jo demostrava que l'originalitat de l'antropologia no és en un objecte particular. Consisteix a situar-se a un nivell on els fenòmens, fins i tot els més estranys, "conserven un significat humà"; i em valia – cosa que no em passa sovint – de la proposta de Sartre segons el qual "la sociologia dels primitius [...] estudia [...] veritables conjunts significants²³".

Podem imaginar un sol instant que Merleau-Ponty cregué ensenyar-me que les societats exòtiques no són l'objecte exclusiu de la recerca etnològica, i que nosaltres podem ser els "etnòlegs de la nostra pròpia societat"? Ell tenia a la vista els meus *Titres et travaux* on llegia: "Sempre més a prop i més enllà de l'humanisme tradicional, l'antropologia acaba, sense voler-ho, per dotar-lo d'instruments de coneixement, l'experiència dels quals prova que podem aplicar-los amb èxit a l'estudi de totes les societats, inclosa la nostra²⁴".

Sabia també (i recordava implícitament) que Lucien Febvre, per a qui jo no era un enemic de la història, m'havia confiat alguns anys abans la direcció del primer estudi etnològic d'un poble francès. Havia de conduir a una obra publicada sota la meua direcció, recentment reeditada, i esdevinguda un clàssic²⁵.

Quan Merleau-Ponty escriu que per l'antropologia es tracta de construir un "sistema de referència general on hi pugui trobar lloc el punt de vista de l'indígena, el punt de vista del civilitzat i els errors de l'un sobre l'altre [...], experiència ampliada que esdevingui accessible a homes d'un altre país i d'un altre temps", lluny de criticar-me, parafraseja els meus textos i va fins a adoptar els meus mots²⁶.

Jo he dit i repetit això utilitzant els mateixos o altres termes: "Formular un sistema acceptable tant per al més llunyà indígena com per als seus propis conciutadans i contemporanis²⁷." O encara: "Per a comprendre un fet social, cal aprehendre'l *totalment*, és a dir des de fora com una cosa [...], però de la qual l'aprehensió subjectiva en forma

22 *Ibid.*, cap. XVII [1954], p.398.

23 *Ibid.*, p.398 i 399, n.1.

24 *Titres et travaux*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1958, p.18.

25 L.Bernot et R.Blancard, *Nouvelle: un village français*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 57, 1953. Rééd. Paris-Bâle, Éditions des Archives contemporaines, 1995. Veure també l'estudi de caire menys etnogràfic de P. Clément et N.Xydias, *Vienne sur le Rhône*, Paris, Armand Colin, 1955, que jo vaig dirigir a la mateixa època i en les mateixes condicions.

26 "Ampliar una experiència [...] que esdevingui accessible [...] a homes d'un altre país i d'un altre temps", *Anthropologie structurale*, op.cit., cap. I [1949], p.23.

27 *Ibid.*, cap. XVII [1954], p.396-397.

part [...], que nosaltres adaptariem si, ineluctablement homes, visquéssim el fet com un indígena enlloc d'observar-lo com un etnòleg²⁸.” Podria multiplicar els exemples.

Recordaré finalment, a aquells qui m'atribueixen ignorar que “l'experiència històrica pot ser com l'experiència física descrita de moltes maneres diferents²⁹”, que la reflexió “relativista” de Bohr sobre la semblança que ofereix la descripció dels fenòmens en les ciències físiques i humanes, citada per Merleau-Ponty, ja ho havia estat per mi en dos articles apareguts el 1953 i 1954, inclosos en *Anthropologie structurale*, dels quals ell no tenia més que reprendre-la. Més tard, a *La Pensée sauvage* (però ja en un article de 1949) em vaig estendre sobre aquesta relativitat de la consciència històrica. La segona vegada, era contra Sartre – s'ha oblidat? –, que jo tornava a aquesta relativitat els seus drets. Gairebé sense paradoxa, aquesta ens podia persuadir – deia –, que “la Revolució francesa tal i com se'n parla, mai no ha existit³⁰”.

Delacampagne i Traimond tingueren raó de recordar que, com Merleau-Ponty, tinc un deute amb la psicologia *Gestalt*. Això ens havia acostat. Merleau-Ponty tragué una bona lliçó de l'obra de Kurt Goldstein. Jo el vaig conèixer a Nova York durant la guerra, i aquesta trobada em va marcar. En canvi, una nota reveladora de la *Critique* traïciona la incomoditat de Sartre envers “aquests qui, com Goldstein, intenten (erròniament o encertadament) considerar els éssers organitzats com a totalitats”. Car això vol dir – segueix – “intentar mostrar” que la vida és dialècticament irreductible a la matèria inorganitzada “que en canvi l'ha engendrat³¹”. Deixant de banda l'ambició fenomenològica, Merleau-Ponty i jo érem en alguns aspectes més propers l'un de l'altre que no pas ho era ell mateix de Sartre.

* * *

Després d'haver rectificat tantes inexactituds, només em sento més còmode per a concedir als autors de l'article el punt que han fet un esforç ben inútil. Si, temes amb aires sartrians ressegueixen entre els etnòlegs contemporanis. Això pot explicar-se d'entrada com la repercussió en l'àmbit local d'un fenomen molt estès en la vida intel·lectual: el retorn amb força d'allò que s'ha anomenat la filosofia del subjecte. Considerant més especialment l'antropologia, aquest retorn (que no cal exagerar) se m'apareix com un efecte del desconcert que guanya en certs etnòlegs quan senten que el seu objecte empíric s'esvaeix.

28 “Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss”, *op.cit.*, p.XXVIII.

29 Delacampagne et Traimond, *op.cit.*, p.24.

30 *Anthropologie structurale*, *op.cit.*, cap.I [1949], p.23. *La Pensée sauvage*, *op.cit.*, p.342.

31 *Critique de la raison dialectique*, *op.cit.*, p. 130, núm.1.

Fa una dotzena d'anys, de visita a una gran universitat americana on, a la meitat del present segle encara eren actius alguns dels antropòlegs més cèlebres del nostre temps, em sorprenia que els seus successors estiguessin tant poc atents a guardar viva aquesta tradició. "Però – em respongueren –, els Indis ja no volen saber res de nosaltres." I és un fet que els pobles indígenes ja són part activa en una història esdevinguda comuna i que posa en dubte la noció mateixa d'alteritat.

En sentir-se sense feina, aquests etnòlegs van a trucar d'altres portes. Busquen com ocupar-se amb la filosofia, la psicoanàlisi o la literatura, a risc de deixar perdre la seva disciplina en un magma que, a manca de trobar-li una definició positiva, hom anomena – en el mode *apofàtic*, dirien els teòlegs – postestructuralisme o postmodernisme.

En els departaments de llengua i literatura anglesa és on prolifera als Estats Units els *cultural studies* als quals Renato Rosaldo – a qui Delacampagne i Traimond lloen amb entusiasme³² – convida els antropòlegs a obrir-se. Ell situa aquests estudis sota la invocació, no de Sartre, a qui no esmenta, sinó de Foucault i de Gramsci; i els descriu (tradueixo mot per mot aquesta prosa) com "una reconceptualització esdevinguda necessària per l'emergència de conceptes analítics tals com el de gènere, de raça i de sexualitat, que tenen el seu origen en els moviments socials de les feministes i dels seus aliats, dels grups racialitzats, històricament subordinats i dels seus aliats, dels gais, lesbianes i dels seus aliats³³". Heus ací el destí que alguns prometen a l'antropologia nord americana, i de la qual a casa nostra ja se n'ofereixen versions edulcorades.

Jo no convidaré pas el lector a què es preguntí si cal veure-hi un progrés o una reculada: em limitaré a reconèixer que la situació és aquesta. Per a constatar-la, descriure-la, presentar-la si ells volien de forma favorable, res no obligava els autors de l'article a tergiversar les idees i els fets.

32 Delacampagne et Traimond, *op.cit.*, p.28-29.

33 Renato Rosaldo, "Whose cultural studies?" *American Anthropologist*, vol.96, núm. 3, 1994, p.525.